
3 1761 09704075 2

Max Löhr

Sozialismus und Individualismus im AT.

(Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft X)

Beihefte

zur

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

X

Sozialismus und Individualismus im Alten Testament

Ein Beitrag

zur

alttestamentlichen Religionsgeschichte

von

D. Dr. Max Löhr

a. o. Prof. der Theologie in Breslau

Alfred Töpelmann

(vormals J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung)

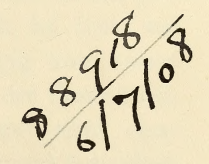
Gießen 1906

Sozialismus und Individualismus im Alten Testament

Ein Beitrag
zur
alttestamentlichen Religionsgeschichte

von

D. Dr. Max Löhr
a. o. Prof. der Theologie in Breslau



Alfred Töpelmann
(vormals J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung)
Gießen 1906

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

William Robertson Smith sagt in seiner „Religion der Semiten“ (Deutsch v. R. Stübe, 1899): Das Subjekt einer Religion bei den Semiten war eine durch wirkliche oder vermeintliche Blutsverwandtschaft zusammengehaltene Gemeinschaft (Sozialismus). Das Individuum bedeutete nichts. So lange die Gemeinschaft in glücklichen Verhältnissen lebte, tat der Umstand, daß ein Einzelner unglücklich war, dem Vertrauen auf die göttliche Fürsorge keinen Abbruch. Der von persönlichem Unglück Betroffene galt als Übeltäter, welchem die Gottheit ihre Gnade entzogen hatte, und dem die Teilnahme an ihrem Kultus versagt war.

Bei der anerkannt einzigartigen Entwicklung, welche Israels Religion unter denen der semitischen Völker genommen hat, verlohnt es sich, zu fragen, welche Stellung das Individuum in der Jahvereligion nach den Aussagen des AT. behauptet (Individualismus).

Dabei ist natürlich zu bedenken, daß es eine völlig isolierte Einzelpersönlichkeit auch im religiösen Leben niemals gegeben hat, noch gibt. Der Mensch ist hier, wie sonst, ein soziales Wesen, zugleich abhängig von seinen eignen Empfindungen und den Erfahrungen der Gesamtheit.

Es kann darum der Individualismus gar nicht ohne den Sozialismus als Gegenstück oder Hintergrund betrachtet werden.

Zugestandenermaßen spielt im AT. das Bewußtsein der Solidarität eine hervorragende Rolle im Kreise der Familie.

Es leiden die Angehörigen sowohl mit dem Schuldigen, als auch anstelle dessen und tragen Gotteszorn und Menschenrache gleicherweise wie die Ahndungen eines regelrechten Strafverfahrens.

Was im AT. an Beispielen hierfür dargeboten wird, sind ausschließlich schwere Verfehlungen, wie Gotteslästerung, Blutrache und Ehebruch.

Aus dem pentateuchischen Schrifttum sei hier die Perikope von der „Rotte Korah“ Num. 16 erwähnt.

Die älteste, jahvistische Schicht dieses Kapitels[1] erzählt, daß Dathan und Abiram Jahve gelästert haben, v. 30, indem sie sich gegen Moses' Regiment, v. 13, und Richteramt, v. 15^b auflehnten. Darum wurden sie von der Erde verschlungen „mit allem, was ihnen gehörte“ v. 30; dazu aber rechnet v. 27^b „ihre Weiber und ihre großen und kleinen Kinder“.

In der jüngeren, jahvistisch-elohistischen Schicht[2] heißt es v. 32: „die Erde tat ihren Mund auf und verschlang sie — Korah und seine Anhänger sind gemeint — samt ihren Behausungen und allen den Leuten, die Korah angehörten, und der gesamten Habe“.

Bei aller Verworrenheit der Überlieferung, wie sie in dieser Perikope vorliegt, tritt doch die Solidarität der Rädelsführer — Dathan und Abiram bezw. Korah — und ihrer Familien deutlich zu Tage.

Einem Abschnitt der älteren Königszeit entnehmen wir Folgendes: Als Joab durch Abners Ermordung Blutschuld auf sich geladen, bekennt sich David, dem man Anteil

---

[1] Nach Wellhausen, Komposition S. 105 ff. bestehend aus v. 12—14. 15^b. 25. 27^b. 30. 31^b. 33^a.

[2] Nach Wellhausen a. a. O. bestehend aus v. 3—5. 15^a. 23. 24. 27^a. 32. 33^b. 34.

daran hätte zuschieben können,[1] vor Jahve unschuldig und wünscht: Möge das ohne Ursache vergossene Blut „zurückfallen auf das Haupt Joabs und auf sein ganzes Vaterhaus“, Sam. β 3, 29. Dementsprechend äußert sich Salomo: Möge das Blut „für immer[2] zurückfallen auf das Haupt Joabs und seiner Nachkommen“, Reg. α 2, 33.

Der jüngeren Königszeit gehört die Stelle an, welche das göttliche Strafgericht für den Götzendienst Jerobeams I. ankündigt, Reg. α 14, 10: „Demnächst werde ich Unheil über Jerobeams Haus verhängen und werde von Jerobeam alles ausrotten ....[3] und werde Jerobeams Haus wegfegen, wie man Kot wegfegt, bis es ein Ende hat“.

Vgl. hierzu aus derselben Zeit das Verdikt über den abgöttischen König Baʿsa, Reg. α 16, 3: „Demnächst werde ich Baʿsa und sein Haus wegfegen und werde dein Haus dem Hause Jerobeams, des Sohnes Nebats, gleichmachen“, sowie endlich das Urteil über Ahab, Reg. α 21, 21 f.: „Ich werde demnächst Unglück über dich verhängen und werde dich wegfegen .... und werde dein Haus dem Hause Jerobeams, des Sohnes Nebats, gleichmachen und dem Hause Baʿsas, des Sohnes Ahijas“.

Anzufügen ist hier noch die derselben Zeit angehörende Drohung an Eli, Sam. α 2, 31: „Die Zeit wird kommen, wo ich deinen und deines Geschlechtes Arm zerschmettere“.

---

[1] Vgl. LXX Luc. Reg. α 2, 5.

[2] Zum Ausdruck und Inhalt sei hier an die letzte Zeile, vgl. auch Z. 11, der Eschmûn ʿazar-Inschrift erinnert: wer die Grabesruhe stört, „dieser Mensch und seine Nachkommen sollen für immer vertilgt werden“.

[3] Zum Verständnis der hier folgenden, formelhaften Ausdrücke vgl. Ztschr. f. Assyriologie Bd. XVI, S. 240 ff.

Endlich mögen hier noch zwei gesetzliche Bestimmungen Platz finden, deren Inhalt vermutlich älter ist, als ihre schriftliche Fixierung:

Dt. 22, 8 heißt es: Fällt jemand infolge mangelnder Vorkehrungsmaßregeln von dem Dach eines Hauses, so ladet dadurch der Besitzer desselben „Blutschuld auf sein Haus“, d. h. auf sich und seine Familie.

Ähnlich sagt Lev. 20, 5: „Wenn jemand eines von seinen Kindern dem Moloch hingibt, so will ich mein Angesicht wider ihn richten und wider sein Geschlecht“.

In einem alten historischen Stück entgegnet das Weib aus Thekoa dem König, Sam. β 14, 9: „Auf mir liege die Schuld und auf meinem Vaterhaus“.[1] Und das gleiche Bewußtsein der Solidarität vor dem zürnenden und strafenden Gott hat noch Nehemias, wenn er 1, 6, vor Jahve bekennt: „Auch ich und mein Vaterhaus haben uns versündigt“.[2]

Der älteste der schriftstellernden Propheten verkündet dem Oberpriester von Bethel als göttliche Strafe, daß er „auf unreinem Boden sterben“ solle, nicht ohne des Schicksals seiner Familie zu gedenken, „dein Weib wird in der Stadt zur Dirne werden, deine Söhne und Töchter werden durchs Schwert fallen“, Am. 7, 17, und in einer der jüngsten prophetischen Schriften des AT., Mal. 2, 12, wünscht der Verfasser dem, der eine Nichtisraelitin heiratet, daß er und seine Nachkommenschaft mit Stumpf und Stil ausgerottet werden. Vgl. noch Jer. 18, 21. 20, 6.

Eine besondere Erwähnung erheischt zum Schluß die Erzählung Gen. 20: „Infolge von Abrahams Not(?)lüge hat

---

[1] Wahrscheinlich interpoliert ist Sam. β 24, 17, das Gebet Davids: „Laß doch deine Hand sich gegen mich und mein Vaterhaus wenden“.

[2] Beachte hierzu noch Jer. 2, 9. Mt. 27, 25.

Abimelech, der König von Gerar, die Sara in seinen Harem holen lassen. Gott droht diesem sogleich, v. 7: „Wenn du sie nicht zurückgibst, so wisse, daß du sterben mußt, samt allen, die dir angehören". Aber schon dafür, daß er sie hat holen lassen, wird der König mit zeitweiliger Unfruchtbarkeit gestraft, ebenso wie sein Weib und seine Sklavinnen, v. 17. In der Parallelerzählung Gen. 12, 10ff. fehlt der Solidaritätsgesichtspunkt. Denn v. 17 gilt das nachklappende „und sein Haus" allgemein als späterer Zusatz. Auch sagt Pharao v. 18: „Was hast du mir angetan", während Abimelechs Worte, 20, 9, lauten: „Was hast du uns angetan".[1]

Dem Gotteszorn entspricht die Menschenrache, indem auch für sie der Schuldige mit seinen Angehörigen solidarisch ist.

Als die Fehde zwischen Saul und David ausbricht, flüchten des Letzteren „Brüder und sein ganzes Vaterhaus" eilends zu ihm auf die Bergfeste Adullam. Denn sie haben den Zorn des Königs nicht weniger zu fürchten, als David selbst.[2] Daß diese Auffassung der Stelle Sam. α 22, 1 zutreffend ist, zeigt v. 3f., wonach David „seinen Vater und seine Mutter" zum König von Moab in Sicherheit bringt. „Und sie wohnten bei ihm, solange David auf der Bergfeste war", d. h. solange die Fehde währte.

David selbst, bei seinem Konflikt mit Nabal, bricht in die Worte aus: „Gott tue David dies und das, wenn ich von allen seinen Angehörigen, bis der Morgen tagt, einen...[3]

---

[1] Es kann darnach die Tatsache nicht unterdrückt werden, daß wenigstens in dem oben behandelten Punkte die heute als die jüngere geltende Darstellung, Gen. 20, altertümlicher ist, als ihre für älter angesehene Schwester, Gen. 12.

[2] Beachte noch Sam. β 19, 29.

[3] Vgl. Ztschr. f. Assyriologie a. a. O., z. Sache Esth. 9, 7ff.

übrig lasse", Sam. α 25, 22. Nabal soll also mit den Seinen der Rache verfallen.

Nach dem Bisherigen dürfte der für Sam. β 20, 14 vorgeschlagenen Konjektur, statt des völlig unverständlichen habberîm (LXX ἐν Χαρρεί) habbikrîm zu lesen, sachlich nichts im Wege stehn. Mit dem Aufrührer Seba' ben Bikri flüchten „alle Bikriter", alle Mitglieder seiner Sippe, die Rache des Königs fürchtend. Bemerkt sei nur, daß nachher, v. 21, Joab erklärt: „Ein Mann vom Gebirge Ephraim, Seba' ben Bikri mit Namen, hat sich wider König David aufgelehnt. Gebt ihn allein heraus"; und tatsächlich ist er darauf mit der Auslieferung von Seba's Kopf zufrieden.

Selbst das geordnete — wenn dieses Epitheton statthaft ist — Gerichtsverfahren kennt die Solidarität der Familie; mit dem Schuldigen werden auch dessen Angehörige getötet.[1]

Ein Beispiel hierfür bietet die dem jahvistisch-elohistischen Geschichtswerk angehörende Erzählung von Achans Diebstahl, Jos. 7.[2] Achan hat sich dadurch, daß er etwas von dem Verbannten veruntreute, eine Schandtat, v. 15, zu Schulden kommen lassen, um deretwillen er gesteinigt und verbrannt wird „nebst allem, was ihm angehört", v. 15. Eine genaue Aufzählung bietet v. 24: „Söhne, Töchter, Viehstand und Zelt".

Dieser Überlieferung tritt aus den historischen Büchern zur Seite das Verfahren Sauls gegen Achimelech, den Oberpriester von Nob, Sam. α 22, 6ff. Wegen angeblichen

---

[1] Wellhausen hat bereits in Mommsens Fragen „Zum ältesten Strafrecht der Kulturvölker", Leipzig 1905 S. 96 auf diese singuläre Erscheinung hingewiesen. Nur dürfte unter den von ihm angeführten Beispielen Sam. β 21, 6 besser durch α 22, 6ff. ersetzt werden. Denn β 21 werden die Angehörigen nicht mit, sondern anstelle des Schuldigen hingerichtet.

[2] Mit Spuren des Priesterkodex, auf die später zurückzukommen ist.

Verrates am König wird Achimelech zur Rechenschaft gezogen und trotz des Erweises seiner Unschuld verurteilt: „Du mußt sterben, Achimelech", entscheidet Saul, „du selbst und dein ganzes Vaterhaus", v. 16. Diese Affaire ist ± 1000 v. Chr. anzusetzen.

Es ist bezeichnend für die Rechtspflege im alten Israel, daß das andere hier zu erwähnende Beispiel ebenfalls eine Rechtsbeugung seitens der Krone darstellt. Naboth wird auf Grund falschen Zeugnisses angeklagt, er habe Gott und dem König geflucht, und zum Tode verurteilt. Er und seine Söhne werden gesteinigt, vgl. Reg. β 9, 26 mit α 21, 13,[1] das Besitztum der Familie vom König konfisziert. Dieser Justizmord fällt etwa zwischen 875 und 850 v. Chr.[2]

Wie schon oben bemerkt, leiden die Angehörigen auch anstelle des Schuldigen.

Aus der menschlichen Justiz hat das AT. hierfür nur ein Beispiel überliefert, Sam. β 21; es betrifft das Saulidengeschlecht. „Auf Saul und seinem Hause ruht Blutschuld, weil er die Gibeoniten umgebracht hat", v. 1. Zur Sühne werden „sieben Männer aus des Königs Nachkommenschaft" preisgegeben, und zwar zwei Söhne von einer Nebenfrau und fünf Enkel Sauls, von seiner Tochter. Die Blutrache, die diesem Gerechtigkeitsakt zu Grunde liegt, erscheint hier schon, wie Wellhausen a. a. O. S. 93 sagt, „domesticiert durch das Recht und in das Recht eingefangen".

Verwandt in der Situation ist folgende, oben bereits berührte Episode aus Salomos frühester Regierung, Reg.

[1] Vgl. v. 27: LXX Luc. „und seinen Sohn" (vermutlich Versehen für „und seine Söhne") >MT. — Vgl. übrigens zur Beurteilung des Falles Naboth noch weiter unten, S. 15, A. 2.

[2] Der Vollständigkeit wegen sei hier auf Dan. 6, 25 verwiesen: Die Verleumder Daniels werden „nebst ihren Kindern und Weibern" in die Löwengrube geworfen.

α 2, 28 ff. Joab hat unschuldiges Blut vergossen. Die Verantwortung dafür kann David zugeschoben werden, und nach dessen Tode lastet sie auf Salomo. Darum gibt dieser den Befehl, den Feldhauptmann niederzustoßen, um die „Blutschuld von sich und seinem Vaterhause wegzuschaffen“, v. 31.

Auch Jahve ahndet nicht selten die Missetat der Väter an den Kindern, ja, an Enkeln und Urenkeln, vgl. Ex. 20, 5. Dt. 5, 9. Num. 14, 18.[1] Die historische Literatur des AT. bietet dafür eine Reihe von Belegen.

Sam. β 12, 10. 13 wird David bei Lebzeiten an seinen Söhnen gestraft. Weil er „Jahve verachtet und das Weib des Hethiters Urias weggenommen hat“, soll „das Schwert nicht aus seinem Hause weichen“, d. h. seine Söhne Ammon, Abșalom, Adonija werden umkommen. Und als David Buße tut, heißt es weiter: „Dir hat Jahve deine Sünde vergeben. Du wirst nicht sterben. Aber der Sohn, der dir geboren ward, muß sterben“.

Reg. α 11, 11 ff. soll Salomo zur Strafe für seinen Götzendienst das Königtum entrissen werden. „Doch bei deinen Lebzeiten“, spricht Jahve, „will ich es noch nicht tun; aber deinem Sohne will ich es entreißen“.

Reg. α 21, 29 f. ist dem Ahab zur Strafe für den Justizmord an Naboth durch Elias Verderben geweissagt. Auf des Königs Buße hin ergeht an den Propheten die Weisung, v. 29: „Bei seinen Lebzeiten will ich das Unglück nicht hereinbrechen lassen, erst bei Lebzeiten seines Sohnes will ich das Unglück über sein Haus hereinbrechen lassen“.

Endlich heißt es Jes. 14, 21, in dem Spottlied auf den König von Babel: „Richtet eine Schlachtbank für seine (des Königs) Söhne wegen der Missetat ihrer Väter“.

[1] Der Gedanke dieser Stellen dürfte weit älter sein, als seine schriftliche Fixierung im Pentateuch.

Das moralische Interesse des Menschen ist immer mehr darauf aus, die Folgen des Bösen zu beobachten und festzuhalten, als die des Guten. Das läßt sich auch im AT. konstatieren. Und so sind von den Fällen, in denen die göttliche Gerechtigkeit um der Guttaten der Väter willen die Nachkommen gesegnet hat, verhältnismäßig wenige überliefert.

Aus dem pentateuchischen Schrifttum sei hier Noah genannt, mit dem „sein ganzes Haus", wie es im Jahvisten heißt, oder „seine Söhne und sein Weib und die Weiber seiner Söhne", wie der Priesterkodex sich ausdrückt, gerettet werden. Ebenso fragen die Engel Lot, als sie ihn zu erretten kommen: „Hast du noch jemanden hier? — deine Schwiegersöhne und deine Töchter und wer dir angehört in der Stadt?" — Als Kaleb Jahves rettende Gnade erfährt, gilt diese gleicherweise „ihm und seinen Kindern", Dt. 1, 36, weil er Jahve vollen Gehorsam bewiesen.

In einem alten historischen Stück, Sam. β 6, 6, wird ʿObed Edom von Jahve gesegnet und sein ganzes Haus.

Wiederholt läßt Jahve Gnade walten „um Davids willen": Reg. α 11, 11 will er deswegen erst Rehabeam das Szepter über Gesamtisrael entreißen; Chron. β 21, 7 läßt er Joram trotz seines Götzendienstes unbestraft „um der feierlichen Zusage willen, die er David gegeben hat".

Die Belohnung oder Bestrafung der Kinder bezw. Enkel mit dem noch lebenden oder anstelle des gestorbenen Vaters hat zur Voraussetzung das lebhafte Bewußtsein von der „Einheit, Gemeinsamkeit, ununterbrochenen Kontinuität der alten Familienkultgemeinde, wie der Totenkult sie zur Voraussetzung hat".[1]

[1] Vgl. E. Rohde, Psyche[1] S. 520, Anm. 1.

Werden die Kinder noch bei Lebzeiten des Vaters gesegnet, durch Reichtum, Lebenskraft und dgl., so liegt darin für diesen die Gewähr eines reichlichen Kultes nach seinem Ableben und umgekehrt.[1]

Andererseits hat die Belohnung oder Bestrafung der Nachkommen für den verstorbenen Vater zur Voraussetzung den Glauben, daß der Tote am Ergehen seiner Hinterbliebenen Anteil nimmt; daß ihr Glück ihm Freude, ihr Unglück ihm Schmerz bereitet. Dieser Glaube aber hängt aufs Engste mit dem Totenkult zusammen. Daß er im alten Israel geherrscht hat, beweist hinreichend Jer. 31, 15: „Horch! — In Rama wird Klage laut, bitterliches Weinen. Rahel beweint ihre Kinder und ist untröstlich wegen ihrer Kinder, weil sie nicht mehr sind".

Das Bewußtsein von der Solidarität der Familie stammt also aus dem Totenkult und ist ein nicht- oder vorjahvistisches Element im Jahvismus. Es hat sich in diesem, wie die angeführten Beispiele zeigen, zu allen Zeiten, wenigstens was das göttliche Strafgericht betrifft, erhalten.

Jahves Verfahren gegen den Einzelnen blieb zuweilen unverständlich: er strafte scheinbar ohne Grund oder ließ den Frevler ungestraft gewähren. In solchen Fällen konnte das Schicksal der Nachkommen dazu helfen, den erschütterten Glauben an die göttliche Gerechtigkeit wieder aufzurichten.

Wie wichtig dieses Hilfsmittel erschien, geht daraus hervor, daß selbst in den jüngsten Zeiten des AT., als man von den dem Totenkult entstammenden Vorstellungen über das Leben nach dem Tode längst abgekommen war, vgl. z. B. Job 14, 21: „Kommen seine (des Toten) Kinder zu

[1] Sehr bezeichnend hierfür ist noch Jud. 9, 56: Abimelech versündigt sich an seinem Vater, weil er dessen 70 Söhne, seine Brüder, ermordet.

Ehren — er weiß es nicht, sinken sie herab — er gewahrt sie nicht"; man doch die göttliche Vergeltung an den Hinterbliebenen als Ergänzung zur persönlichen Vergeltung festgehalten hat. Der Dichter des 37. Psalms stellt es als die Erfahrung seines langen Lebens hin v. 28. 25: „Die Nachkommen der Gottlosen werden ausgerottet; nie habe ich des Frommen Nachkommen nach Brot gehen sehen".[1]

Mußte die Solidarität der Familie als ein fremdes Element im Jahvismus bezeichnet werden, so ist doch solidarische Anschauungsweise überhaupt, so wenig wie dem gesamten Altertum auch dem genuinen Jahvismus unbekannt; und zwar insofern das Volk Israel als Einheit seinem Gotte gegenübersteht. Israel als Ganzes ist von Jahve aus der Zahl der Völker erwählt. Durch Am. 3, 2 wird dieser Satz als Glaube schon der vorprophetischen Zeit bestätigt.

Solidarisch ist zunächst das Volk mit seinen Vätern: Lev. 26, 39 wird ihm gedroht, daß es „infolge der Verschuldungen seiner Väter" dahinsiechen soll. Chron. β 34, 21 sagt Josias: „Groß ist der Grimm Jahves, der sich über uns ergossen hat, weil unsere Väter das Gebot Jahves nicht beachtet haben". Desgleichen schließt man aus dem Zugrundegehen oder auch nur aus dem Unglück eines Stammes, wie Simeon-Levi oder Ruben auf eine Schuld des Stammvaters, vgl. Gen. 49, 3 ff.

Hiskias erklärt Chron. β 29, 6—8: „Unsere Väter haben treulos gehandelt". Darum „sind sie durchs Schwert gefallen und unsere Söhne, Töchter und Frauen sind um deswillen in der Gefangenschaft".

---

[1] Vgl. noch die Worte des vermutlich nachexilischen Beters in Jer. 32, 18: „Der die Sünde der Väter an ihren Kindern nach ihnen vergilt, der große, gewaltige Gott". — Auch läßt sich aus den Lebensschicksalen der Kinder ihrer Eltern sittliche Qualität entnehmen, vgl. Prov. 14, 26. 20, 7.

Noch etwas anders ist die Auffassung in Dan. 9, 16: „Um unsrer Sünden und um der Missetaten unsrer Väter willen ist Jerusalem und dein Volk dem Hohne aller seiner Nachbarn verfallen". Vgl. hierzu noch z. B. Jes. 65, 7.

Entsprechend verheißt Jahve wiederholt seinen Segen „um meines Dieners Abrahams willen", vgl. Gen. 26, 5. 24. Lev. 26, 42. 45. Auch wird er Ex. 32, 13 mit Rücksicht auf seine Diener Abraham, Isaak und Israel darum gebeten, von seinem Zorne gegen das Volk abzulassen.

Solidarisch ist das Volk weiter mit einzelnen seiner Mitglieder oder einer Anzahl solcher.

Was einzelne Glieder betrifft, so ist in erster Linie der König zu nennen.

Sam. β 3, 28 sagt David: „Ich und mein Königtum" sind unschuldig vor Jahve an dem Blut Abners"; ganz entsprechend Abimelech zu Abraham, Gen. 20, 9: „Wie konntest du so schwere Verschuldung über mich und mein Königtum bringen?". —

Reg. β 21, 11 ff. (vgl. auch 23, 26f. 24, 3. Jer. 15, 4) ergeht um der Sünden Manasses willen Unglück über Jerusalem und Juda, und Chron. β 28, 19 demütigt Jahve Juda wegen des zuchtlosen Wesens des Königs Ahas. Andrerseits beschirmt er Jerusalem um Davids willen, Reg. β 19, 34. 20, 6.

Aber auch mit jedem beliebigen bildet sein Volk eine Einheit und er mit ihm.

Reg. α 20, 42 heißt es: „Weil du den Gebannten losgelassen, so soll dein Leben für sein Leben und dein Volk für sein Volk haften". Noch deutlicher ist Gen. 26, 10: „Wie leicht konnte irgend einer deinem Weibe beiwohnen, und du hättest damit schwere Schuld auf uns geladen". Für und mit dem Einzelnen leidet das Volk,

wie es Dt. 29, 18ff. im Sprichwort ausgedrückt ist: „Das Bewässerte wird samt dem Dürren hinweggerafft".

Umgekehrt leidet der Einzelne mit seinem Volke. Der Prophet Jesaias sagt 6, 5: „Weh mir, ich bin verloren! Denn ich bin ein Mann unreiner Lippen und wohne unter einem Volke von unreinen Lippen".

Endlich fällt auch die Schuld eines Teiles des Volkes dem Ganzen zur Last.

So erwartet Amos um der Sünden der oberen Stände willen den Untergang des ganzen Volkes, und im Priesterkodex Jos. 22, 18 wird den ostjordanischen Stämmen gedroht: „Ihr empört Euch heute gegen Jahve und morgen wird sich sein Zorn über die ganze Gemeinde entladen". In dem Zusatz Sam. α 6, 19[a] „50000 Mann" zu dem Satze „Jahve tötete von dem Geschlecht Jechonjas 70 Mann" zeigt sich die Anschauung, daß das ganze Volk mit dem sündigen Geschlechte leidet; und in Esr. 10, 10 vermehren diejenigen, welche fremde Frauen heimführen, damit die Schuld der ganzen Gemeinde.

Solidarisch ist schließlich auch die Bevölkerung einer Stadt.

Bekannt ist das göttliche Strafgericht über Sodom und Gomorrha, Gen. 18f., worauf wir später noch zurückkommen werden.

Das Beispiel eines menschlichen Gerichtes bietet der eingesprengte Satz Sam. α 22, 19, der besagt, daß Saul um des angeblichen Verrates des Ahimelech willen „Nob, die Stadt der Priester, strafte mit der Niedermetzelung sowohl der Männer, als auch der Weiber, der Knaben, wie der Säuglinge; der Rinder, wie der Esel und Schafe".[1]

---

[1] Vgl. Hesiod, Werke und Tage 240, in Voßens Übersetzung:
Oft muß sämtlich die Stadt frevelen Mannes genießen,
Der mit sündigem Geist mutwillige Taten verübet.

Etwas anders liegt der Dt. 13, 13ff. behandelte Fall. Wenn unnütze Leute ihre Mitbürger zum Götzendienst verführt haben, so soll die Sache gerichtlich untersucht werden. Bei dieser Untersuchung aber wird nicht festgestellt, wer Abgötterei getrieben hat, und wer nicht, sondern nur, ob wirklich andern Göttern gehuldigt ist. In diesem Falle heißt es v. 16: „sollst du die Bewohner jener Stadt mit dem Schwerte töten, indem du an ihr und an allem, was in ihr ist, (und an ihrem Vieh mit dem Schwerte) den Bann vollstreckst“.

Wie die vorstehenden Beispiele zeigen, ist die Anschauung von der Solidarität der Volks- und der einzelnen Stadtgemeinde in Israel bis in späte Zeiten lebendig geblieben.

Wir haben somit drei solidarische Kreise gefunden: das Volk, die Stadtgemeinde und die Familie.

Es fragt sich nunmehr, ob und welche Rolle der Einzelne innerhalb derselben spielt. Darf man die drei genannten Kreise als religiöse Größen Jahve gegenüber bezeichnen, ist dann vielleicht auch der Einzelne eine solche oder verschwindet er völlig in der solidarischen Gemeinschaft? Oder machen sich in dieser Hinsicht zu verschiedenen Zeiten abweichende Anschauungen geltend?

Man beachte hierfür zunächst die Bedeutung, zu welcher der Einzelne in der religiösen und geschichtlichen Entwicklung des Volkes Israel gelangt.

Da sind in erster Linie die Gottesmänner, die in einer, mannichfach vermittelten, engen Beziehung zu Jahve stehen; die als seine Boten an die Menschen oder als deren Fürsprecher bei ihm erscheinen. Ferner werden, falls man von Noah glaubt absehen zu müssen, Lot Gen. 19 J, Kaleb-Josua Num. 14, 24 JE, Josias Chron. β 34, 24ff. als Einzelne — die beiden ersten allerdings zugleich mit ihren Familien —

aus dem allgemeinen Verderben ausgesondert und der göttlichen Gnade teilhaftig.

Will man indessen diese Beispiele aus irgend welchen Gründen nicht gelten lassen, so sei hier auf die Wertschätzung der Einzelpersönlichkeit im ältesten Gesetz, dem Bundesbuch, verwiesen. Bereits Wellhausen a. a. O. S. 96 bemerkt, daß „schon im Kriminalrecht von Ex. 21f. kein Unterschied gemacht wird zwischen Mann und Weib und, wie es scheint, auch nicht zwischen Vollbürgern und Beisassen. Selbst Leib und Leben des Sklaven wird einigermaßen geschützt; zum Ersatz für Körperverletzung muß er freigelassen werden". Dazu ist zu erwähnen, daß der Mörder, Gotteslästerer u. a. nur für seine Person zur Rechenschaft gezogen wird, nicht im Verein mit seiner Familie.[1] Dementsprechend läßt dann auch der König Amasja von Juda, cr. 797 nur die Mörder seines Vaters, nicht auch deren Söhne hinrichten, Reg. β 14, 5.[2]

---

[1] Ohne daraus besondere Konsequenzen ziehen zu wollen, sei doch das Wort Absaloms Sam. β 14, 32 erwähnt: „Liegt eine Schuld auf mir, so mag der König mich töten"; er spricht nur von sich, nicht von seinen, kurz vorher v. 27 genannten Kindern.

[2] In v. 6^a wird dieses ausdrücklich hervorgehoben und darauf in v. b durch Dt. 24, 16 motiviert. Man folgert aus der ausdrücklichen Hervorhebung, daß die alte Sitte, die Söhne zugleich mit dem Vater hinzurichten, wie noch bei Naboth, „eben erst in Abgang gekommen sei". M. E. ist der Fall Naboth hier nicht völlig entscheidend, weil diesmal die Söhne wohl der Konfiskation des Weinberges wegen aus dem Wege geräumt werden mußten. Überhaupt wird man mit dem Umstande rechnen dürfen, daß das Gesetz der despotischen Willkür eines israelitischen Herrschers nicht gerade unüberwindliche Schranken bereitete. Jedenfalls weiß schon das Bundesbuch nichts von einer Bestrafung auch der Söhne des Schuldigen. Es dürfte darum wie v. b auch schon v. 6^a von der Hand des deuteronomischen Redaktors sein, der die gute Zensur des Amasja v. 3^a dadurch motivieren wollte. Man beachte hierfür das auch in v. b gebrauchte hēmîth v. α statt hikkā v. 5.

Überhaupt aber verdient in diesem Zusammenhang die Tatsache Beachtung, daß sowohl im sog. zweiten Dekalog Ex. 34, als auch im Bundesbuch Ex. 21—23 unter dem „Du“ der göttlichen, wie der menschlichen Rechtsvorschriften das israelitische Individuum zu verstehen ist, nicht das Volk. Hier wird also die Betätigung des religiösen Lebens, Gebet, Opfer, Wandel usw., dem Einzelnen zur Aufgabe gesetzt, ihm im Kultus Jahves ganz eigentlich eine Rolle zugewiesen.

Dazu kommt ferner, worauf verschiedentlich,[1] zuletzt auch von Stade aufmerksam gemacht ist, daß die mit dem Jahvenamen gebildeten Personennamen, wie Jonathan, Jojadaʿ u. a. m., die ihre Träger als von Jahve geschenkt oder unter seiner Obhut stehend bezeichnen, der unzweideutige Ausdruck sind „des Glaubens an die stetige Leitung des individuellen Lebens durch Jahve“.

Und es gibt eine ganze Reihe von Stellen, welche diesem Glauben Worte verleihen.

So sagt der Hirtenknabe David Sam. α 17, 37: Jahve, der mich aus den Klauen des Löwen und Bären errettet hat, der wird mich auch aus der Hand dieses Philisters erretten; und der Jägersmann Esau weiß, daß Jahve ihm das Wild in den Weg laufen läßt, Gen. 27, 20 JE. In jeglicher Not wendet sich der Mensch[2] an Jahve und erfährt seine Hilfe und seinen Rat: so die unfruchtbare Hanna Sam. α 1, 13 ff. 27 und die schwangere Rebekka Gen. 25, 22 J, der verdürstende Ismael Gen. 21, 15 ff. E oder Simson Jud 15, 18 und der todkranke Hiskias Reg. β 20, 1 ff. Dt.

---

[1] Vgl. Sellin, N. kirchl. Ztschrft. IV, 457 f., Smend, alttest. Religionsgeschichte[2] S. 102, Anm. 1, Stade, alttest. Theologie S. 195, 2.

[2] Im Gebet sagt Elias Reg. α 17, 20: Jahve, mein Gott; nicht anders als Esra, Esr. 9, 6. Vgl. hierzu Jos. 14, 8 E. Außerdem aber noch Stellen, wie Sam. α 13, 13. 15, 30. 30, 6. β 14, 17. Reg. α 1, 17. 36. 47. 2, 3. β 19, 4. Dt. 17, 19. 18, 7. Lev. 4, 22.

M. E. sind das allgemein menschliche Situationen und die religiöse Stimmung, welche sich bei diesen Gelegenheiten äußert, hat mit dem Nationalgefühl gar nichts zu schaffen, geschweige, daß sich der Satz Stade's a. a. O. S. 193 darauf anwenden ließe: „die religiöse Stimmung der einzelnen Individuen ist mit dem Nationalgefühl untrennbar[1] verknüpft".

Auch läßt sich, wie mir scheint, nirgends beobachten, was Smend a. a. O. S. 103 behauptet, daß „die Sache des Einzelnen nicht mit der Zuversicht vor Jahve gebracht wurde, wie die des ganzen Volkes". Er meint „dazu war sie zu klein. Der Einzelne hoffte wohl auf Jahve, aber vertraute nicht eigentlich auf ihn".

Smend führt zum Erweis des letzten Satzes genau Ein Beispiel an. Sam. α 1, 11 sagt Hanna: „Wenn du wirklich mein Unglück ansiehst und meiner gedenkst und deiner Magd nicht vergißt". Zu dieser Ausdrucksweise ist zu bemerken, erstens, daß das Volk Israel Num. 21, 2 bei Gelegenheit eines Gelübdes genau so spricht: „Wenn du wirklich gibst —", und zweitens, daß die Echtheit der Worte: „gedenkst und nicht vergißt" durch LXX mindestens in Frage gestellt wird.

Wenn Jahve das Opfer des einfachen Bauern Elkana nicht minder gnädig annimmt als das Gelübde des Königssohnes Absalom, das Gebet Salomos um Regentenweisheit ebenso, wie das des Knechtes Abrahams um ein Zeichen; wenn er sich dem Esau nicht weniger gnädig erweist, als dem David, darf man dann mit Smend a. a. O. S. 103 behaupten, daß Jahve „seine Lieblinge hatte,[2] während er

[1] Es läßt sich hier nicht einmal implicite eine Beziehung auf die Nation annehmen, es sei denn in der Form, daß der Betreffende als Mitglied des Jahvevolkes sich an Jahve wendet.

[2] Daß Jahve seine Lieblinge hatte, und auch, daß von diesen,

gegen andere ein für allemal gleichgiltig war"? — Ist es nicht vielmehr so, daß Jeder gleicherweise Zutritt zu Jahve hatte und darauf rechnen durfte, und rechnete, von ihm gehört zu werden?[1]

Galt doch Jahve als der Hort des Rechtes auch in den Angelegenheiten des Kleinlebens.

In dem Streit der Ehegatten Abram und Sarai ruft letztere, Gen. 16, 5: „Jahve richte zwischen mir und dir". Desgleichen erscheint er im weiteren Verlaufe dieser, der Hagar-Episode, vgl. auch Gen. 21, als der Beschützer der verstoßenen Sklavin. Das Bundesbuch sieht in Jahve den Hort der Witwen und Waisen, Ex. 22, 21ff.

Abrahams Gastlichkeit, Gen. 18, wird von Jahve belohnt, ebenso, wie der Mut der hebräischen Hebammen, Ex. 1, 21. Und Sam. β 14, 14 sagt das Weib von Thekoa: „Langes Leben schenkt Jahve dem, der einem Verbannten in die Heimat verhilft". Nabal ereilt die göttliche Strafe für seine Unfreundlichkeit Sam. α 25, 39. Und überhaupt gilt „wo immer einer sich gegen den andern vergeht, da ist Jahve der Schiedsrichter" Sam. α 2, 25, wie es scheint, ein sentenzartiger Satz.

---

gewöhnlich den maßgebenden Persönlichkeiten im Volke, im AT. vorwiegend die Rede ist, soll natürlich nicht bestritten werden.

[1] Die bisherigen, wie die noch folgenden Beispiele zeigen genugsam, daß nicht etwa Jahve nur für Staatsangelegenheiten ein Ohr hatte und jeder „in seinen kleinen Alltagsnöten" sich an seinen Privatgott wandte oder wenden mußte. Die in Israel lange Zeit neben dem Jahvedienste üblichen Privatkulte, die Zauberei und Wahrsagerei, sind anders zu motivieren, als Smend S. 114 durch „die Entsagung, welche die nationale Religion von den Einzelnen forderte und deren eben doch das ganze Volk nicht fähig war". Man darf im Gegenteil sagen: Hätte diese Religion das erste und natürlichste Bedürfnis nach persönlicher Beziehung zu Jahve anfänglich unbefriedigt gelassen, sie würde es niemals zu dem Aufschwung gebracht haben, den sie in ihren Prophetengestalten uns zeigt.

Wiederholt begegnet die Formel: „So und so tue mir Jahve, wenn ich ....“ vgl. Sam. α 14, 44. 20, 13. 25, 22. β 3, 9. Reg. β 6, 31. Fast zahllos sind die Fälle, wo der Einzelne, von Unglück betroffen, darin die göttliche Strafe für irgend eine Sünde erblickt.

Es liegt vielmehr eine streng individualistische Vergeltung vor, in einer alten historischen Quelle, Sam. α 3, 39: „Jahve vergilt dem Frevler nach seinem Frevel“. Es handelt sich um Joab, der soeben Abner erschlagen hat.

Desgleichen scheint nach Simei's Worten Sam. β 16, 8 eine persönliche Bestrafung vorzuliegen. Er sagt zu David: „Du bist jetzt im Unglück, weil du ein Blutmensch bist“, mit Rücksicht auf sein Verhalten gegen das Saulidenhaus.

Jüngeren Datums, wenngleich ebenfalls vorprophetisch ist Sam. α 26, 23, individualistische Vergeltung aussprechend: „Jahve vergilt einem Jeden seine Gerechtigkeit und Treue“.

Hierhin gehört auch Sam. α 2, 30^b: „Die mich ehren, ehre ich; aber meine Verächter geraten in Schande“. Der Satz begegnet allerdings erst in einem deuteronomistischen Abschnitt. Damit ist über sein wirkliches Alter noch nichts ausgesagt. Inhaltlich paßt er durchaus zum Vorhergehenden. Und seine sentenzartige Form ist der Annahme, daß er hier als Zitat verwendet sei, nur günstig.

Endlich sei noch angefügt Reg. α 19, 18. Hier werden die 7000 aus der allgemeinen Vernichtung des Volkes durch Jahve gerettet; nämlich alle die Kniee, die sich nicht vor Baal gebeugt haben und jeglicher Mund, der ihn nicht geküßt hat. Es ist also von Giesebrecht, Gött. Gelehrte Anzeigen 1901 S. 691 mit Unrecht geschrieben: „Daß Gott jedem Einzelnen als Individuum nach seinen Werken vergilt, ist im alten Israel nicht denkbar“.

Wenn nun der Einzelne durch rechtzeitige Buße den Gotteszorn von sich abzuwenden vermag, vgl. Sam. β 12, 13f.

Reg. α 21, 29 oder es wenigstens hofft, vgl. Sam. α 15, 25 oder Jahve selbst eine solche Möglichkeit voraussetzt, indem er Sam. α 3, 14 sagt: „Wahrlich, die Schuld der Familie Elis soll weder durch Schlachtopfer noch durch Opfergaben jemals gesühnt werden", wie kann dann nach alle dem Stade a. a. O. S. 194, 2 behaupten: „die Beziehungen des Individuums zu Jahve orientieren sich nicht an der Gerechtigkeit,[1] sondern an der Macht und Heiligkeit Jahves"?

Es ist, wie schon oben geschehen, unumwunden zuzugeben, daß Jahves Verhalten bisweilen so rätselhaft, vgl. oben S. 10f., erschien, daß zu seiner Erklärung weder der individualistische noch der solidarische Vergeltungsglaube hinreichte. Aber das waren Ausnahmen, welche bekanntlich auch in der nachprophetischen Zeit des anerkannt individualistischen Vergeltungsdogmas nicht fehlten. In der Regel orientierte sich auch im alten Israel das Verhältnis des Einzelnen zu Jahve an dessen Gerechtigkeit.

Somit wird der Satz Stades, daß es sich in der Religion Israels (ausschließlich) um ein Verhältnis des Volkes, nicht des Einzelnen zu Jahve handele; daß das Volk, nicht der Einzelne religiöse Größe sei, entschieden dahin ergänzt werden müssen, daß innerhalb des Volkes auch der Einzelne ein lebendiges sittliches Verhältnis zu Jahve hatte; und demnach muß weiter der Einzelne — wenn man Stades Ausdruck gebrauchen will — als religiöse Größe bezeichnet werden.

Es ist ja allerdings bei der Art unserer atlichen Quellen nur natürlich, daß der Schwerpunkt der Religion als in dem Verhältnis der Gesamtheit zu Jahve liegend erscheint, und er mag für die alte Zeit infolge der einfachen und meist gleichartigen Lebensverhältnisse auch in Wirklichkeit da gelegen haben.

---

[1] Es sei bemerkt, daß Smend und Stade, soweit ich sehe, an den drei genannten Stellen Sam. α 3, 39. 26, 23. 2, 30[b] wortlos vorübergehen.

Der Einzelne, soweit er ein treuer Jahveverehrer war, in persönlicher Beziehung zu diesem stehend, fühlte sich doch sozial in nicht geringem Maße als Glied der Volksgemeinschaft. Und dieses Solidaritätsbewußtsein wirkte, bald stärker, bald schwächer, auch auf sein individuell religiöses Leben ein.

Die erwähnten einfachen und gleichartigen Lebensverhältnisse haben sich indes bald nach dem Aufkommen der Königsherrschaft — je mehr Israel sich des Bodens und der Kultur Kanaans bemächtigte — verändert. Das Volk wurde zunächst sozial differenziert.

Diese umfassende soziale Differenzierung des Volkes — Reiche und Arme, Herrschende und Beherrschte — setzen die Prophetenschriften voraus und zeigen zugleich, wie sich mit der sozialen Ungleichheit die Ungerechtigkeit verband.

Zur sozialen Differenzierung kam alsbald die religiöse hinzu; vor allem ins Leben gerufen durch die Wirksamkeit der schriftstellernden Propheten.

In ihren ältesten Gestalten, in Amos, Hoseas, Jesaias, Jeremias haben wir die ersten, uns wirklich bekannten religiösen Individualitäten Israels. Tatsächlich zwar sind sie nicht die ersten gewesen. Persönlichkeiten, wie z. B. Abraham oder Elias sind, wenn sie uns auch nicht in streng historischer Darstellung begegnen, doch als Schöpfungen religiöser Individualitäten aus der vorprophetischen Zeit beachtenswert. Auch sind jene genannten Propheten nicht die einzigen religiösen Individualitäten ihrer Tage gewesen, so wenig sie selbst unter ihren Volksgenossen in absoluter Vereinsamung gedacht werden dürfen. Aber in weitere Kreise ist das religiöse Individualitätsbewußtsein erst durch sie getragen.

Diese Propheten haben zwar ihren Blick gerichtet auf

das Walten Jahves in der Geschichte; ihnen steht darum ihr Volk als Ganzes vor Augen und sie verkünden das diesem ganzen Volke drohende Geschick mit der Motivierung, sei es durch der Könige oder der Priester oder der vornehmen Stände Sünden, sei es durch den Götzendienst, wie er im gesamten Volksleben herrschend ist. Aber indem sie bei ihren Unheilsverkündigungen zugleich zur Umkehr mahnen und als Erfolg derselben die Möglichkeit einer, wenn auch nur teilweisen Rettung des Volkes in Aussicht stellen, rufen sie jeden Einzelnen vor die Aufgabe, sich für seine Person aktiv gegenüber den Forderungen Jahves zu betätigen. Damit wieder trennen sie das Individuum von der Gesamtheit und erwecken zugleich in ihm ein Bewußtsein von seiner individuellen Bedeutung.

Man darf sich durch die Inhaltsbeschaffenheit ihrer Reden nicht zu falschen Schlüssen verleiten lassen. Duhms Satz, Hiobkommentar S. 195: „Die israelitische Religion legt in ihren besten Vertretern den Accent immer auf Gottes Wirken in der Geschichte, viel weniger auf seine Fürsorge für das Wohlergehen des Individuums“, ist gewiß an sich richtig. Aber verkehrt wäre es, darum anzunehmen, daß der Einzelne in ihren Augen nur eine sekundäre Bedeutung hatte oder gar für Jahves Walten nicht in Betracht kam. Gerade die beiden, Amos und Jesaias, welche das Volk als Ganzes am einseitigsten in den Vordergrund rücken, wissen wohl, daß Jahve auch den Einzelnen im Auge behält und mit ihm abrechnet, vgl. Am. 7, die Drohung wider Amasja, vgl. oben S. 4, und Jes. 22, 15 ff. den Spruch wider Sebna.

Es liegt an dem oben skizzierten Charakter der Prophetenschriften, daß eine individualisierende Tendenz meist nur ganz gelegentlich hervortritt; auch spielt dabei natürlich die persönliche Eigenart des Propheten eine Rolle.

Bei Amos herrscht zwar die Erwartung vor, daß das ganze Volk wegen der Sünden der Reichen untergeht; wie Wellhausen, Kleine Propheten[3] S. 93 sagt: er unterscheidet dabei zwischen Gerechten und Ungerechten so wenig, wie die Geschichte selber. Aber, wenn er 5, 5 mahnt, „hasset das Böse und liebt das Gute, richtet das Recht auf im Gericht", so wendet er sich damit doch an jeden Einzelnen; und wenn er dann weiter auf ein eventuelles Erbarmen Jahves gegenüber „dem Reste Josephs" verweist, so verläßt er mit diesem Wort entschieden den strengen Solidaritätsstandpunkt und gewinnt den Boden individualisierender Vergeltung.

Einen beträchtlichen Schritt nach dieser Richtung vorwärts tut der wenig jüngere Hoseas. Der Satz 2, 4: „Stellt Eure Mutter vor Gericht", ist unverkennbar zu den Einzelnen gesprochen, daß sie „der verkehrten Richtung der Gesamtheit entgegentreten"; Wellhausen[3] S. 100.

Bei Jesaias wieder überwiegt zweifelsohne das Solidaritätsbewußtsein. Er glaubt sich verloren, 6, 5, nicht nur, weil er selbst unreiner Lippen, auch weil er wohnt „unter einem Volke unrein von Lippen". „Dieses Volk da", wie er es gewöhnlich nennt, ist von Jahve einem restlosen Untergang bestimmt, 6, 13. „Hoch und Niedrig" wird die Hölle verschlingen, 5, 14. Er weiß wohl bald nach seiner Berufung von einem „Rest, der sich bekehrt", 7, 3; selbst von einzelnen Individuen, die ihm zugetan, von der massa perditionis ausgenommen sind 8, 16ff. Aber diesen Ansätzen zu individualisierender Betrachtung wird nirgends weitere Folge gegeben. Im Grunde ist und bleibt ihm das Volk ein ungeteiltes Ganzes.

Sollten nach den Tagen des Jesaias die Reg. β 21, 16 erwähnten Bluttaten des Königs Manasse sich wirklich gegen die jahvetreuen Prophetenanhänger gerichtet haben,[1] so

[1] Von der Nachricht Jer. 2, 30, die noch Wellhausen, Geschichte[2]

dürften diese Umstände einer religiösen Individualisierung nicht wenig förderlich gewesen sein und als eine historische Vermittlung angesehen werden für einen Individualismus, wie er im Buche des Jeremias zu Tage tritt.

Es kann zwar nicht bestritten werden, daß auch dieser Prophet das Volk als Ganzes und dessen Geschick im Auge hat; aber dieses Volk ist ihm keineswegs eine ungeteilte Masse. Vielmehr, wie er schon eine so enge persönliche Beziehung zwischen sich und seinem Gott kennt, daß in seinem eigenen und seiner Gegner Geschick sich die Wahrheit seines religiösen Glaubens kund tun müsse — er betet 15, 15: „Jahve gedenke mein und nimm dich meiner an; räche dich für mich an meinen Verfolgern; sei nicht langmütig. Wisse, daß ich um deinetwillen Schmach trage“ —, so setzt er eine solche auch bei jedem seiner Volksgenossen voraus. Es liegt in der rein geistigen Art seiner Religiosität, daß er auf die Individualität den größten Nachdruck legt. Er sieht jeden Einzelnen darauf an, 5, 1, ob er „Recht übt und sich um Treue gegen Jahve bemüht“. In dem Kampf jedes Einzelnen gegen die Härtigkeit seines Herzens, in dem Beschneiden der Vorhaut des Herzens, wie er es nennt, liegt für ihn die Aufgabe der Religion. In dieser Richtung sucht und findet er darum auch den Zweck seines Prophetenamtes. Dem gegenüber wirft er seinen prophetischen Gegnern vor, daß sie den Bösen den Rücken stärken. 23, 14 heißt es: „Aber bei Jerusalems Propheten sah ich Schauderhaftes. Da bricht man die Ehe und geht mit Lüge um und bestärkt die Missetäter in ihrem Trotz, daß sie sich ja nicht bekehren ein jeder von seinem bösen Wege“.[1] Hier tritt ein Gegensatz zwischen den

S. 127 verwertet, ist mit Duhm und Cornill (Jeremias-Kommentare) in diesem Zusammenhang Abstand zu nehmen.

[1] Der letzte Satz wird von Cornill als „sachlich nicht beanstand-

Jahvepropheten und damit auch zwischen ihren Anhängern deutlich zu Tage; ein Anfang der religiösen Parteien, die später als die „Gerechten“ und die „Bösen“ sich so schroff gegenüberstehen.[1] Innerhalb seiner Partei war natürlich jeder Einzelne von Bedeutung und wurde sich auch dieser Bedeutung inne. Damit aber begann ein bewußter religiöser Individualismus sich geltend zu machen.

Und eine Stelle, wie Reg. α 8, 38f., die mit Jeremias gleichaltrig ist, zeigt, wie weit das individuell religiöse Leben an Boden gewonnen hat: „Jedes Gebet, jedes Flehen, das irgend einer ausspricht, wenn sie, jeder im eigenen Gewissen, sich getroffen fühlen, so daß er seine Hände nach diesem Hause ausbreitet, das mögest du hören und wollest verzeihen und schaffen, daß du jedem ganz seinem Tun gemäß gebest, wie du sein Herz kennst — denn du allein kennst das Herz aller Menschenkinder“.

Da wurde im Jahre 586 das judäische Staatswesen vernichtet; das Exil brach über Israel herein und damit diente der Lauf der Geschichte auch in Bezug auf die Individualisierung der Religion dem Werk der Propheten. Denn naturgemäß richteten sich nunmehr in den engen bedrückten Verhältnissen der judäischen Gemeinde die Blicke von der Gesamtheit fort auf den Einzelnen und sein religiöses Verhalten; wie Wellhausen, Geschichte S. 205 sagt: „Der geborene Jude mußte sich durch seine persönliche Frömmigkeit erst selbst zum Juden machen“.

Es entspricht durchaus den Zeitverhältnissen, wenn es jetzt in einer interpolierten Stelle des Deuteronomiums,

---

bar“ bezeichnet; die formellen Bedenken gegen ihn können hier außer Betracht bleiben.

[1] Mit Rücksicht auf das aus dem Obigen sich ergebende Vorhandensein eines nicht geringen religiösen Individualitätsbewußtseins muß übrigens die Annahme einer vorexilischen Psalmenpoesie durchaus berechtigt erscheinen.

14, 1 heißt; „Ihr seid Kinder Jahves, eures Gottes", im Unterschied von der Bezeichnung Gesamtisraels als „Sohn Jahves", Ex. 4, 22f., vgl. auch Hos. 11, 1. Dt. 1, 31. 8, 5.

Je mehr aber in den Tagen des Jeremias das Individualitätsbewußtsein Platz griff, desto brennender wurde die Frage, in welcher Weise sich Jahve dem Einzelnen gegenüber verhalten werde.

Das Deuteronomium schreibt noch die Bannung einer abgöttischen Stadt ohne jede Rücksicht auf das Verhalten des Einzelnen vor; vgl. 13, 16f. und oben S. 14, daneben aber bekundet es doch eine weit größere Wertschätzung der Einzelpersönlichkeit, als das Bundesbuch und bestimmt, 24, 16, für den, sozusagen, Zivilprozeß, daß „nicht Väter samt den Kindern und nicht Kinder samt den Vätern hingerichtet werden sollen"; es darf einer nur wegen seiner eigenen Schuld hingerichtet werden.[1]

Dieses Aufgeben des Solidaritätsgesichtspunktes in der menschlichen Rechtspflege konnte nicht ohne Einfluß bleiben auf das einmal erwachte religiöse Individualitätsbewußtsein.

Schon Jeremias 12, 1f. wirft das Problem auf vom Glück der Frevler. Er heischt von Jahve Antwort auf die Frage: „Warum gelingt Gottlosen der Weg, leben sorglos alle falschen Verräter"? — Duhms Bedenken gegen die Echtheit der Stelle sind m. E. von Cornill, Kommentar S. 153ff. widerlegt.

Weiter fing man an, die alte Anschauung von der Solidarität der gegenwärtigen Generation mit den früheren, des Volkes und seiner Väter, gegenüber dem strafenden Gott zu kritisieren. Vielleicht gab die Enttäuschung, welche die Nieder-

---

1 Stillschweigend war dieser Rechtsstandpunkt auch schon im Bundesbuch vertreten, vgl. oben S. 15; doch mag man hin und wieder davon noch abgewichen sein, so daß das Deuteronomium Anlaß nahm, diesen Standpunkt aufs Neue zu betonen.

lage von Megiddo 608 bewirkte, Anlaß, daß diese Kritik sich in dem unwilligen Worte Luft machte: „Die Väter haben saure Trauben gegessen und den Söhnen werden die Zähne stumpf".[1] Der Verfasser von Jer. 31, 27—30 sucht den Unwillen seiner Zeitgenossen, mit dem er übrigens zu sympathisieren scheint, dadurch zu beschwichtigen, daß er sie auf die messianische Zeit verweist. In jenen Tagen werde gelten: „Jeder Mensch, der saure Trauben ißt, dem sollen die Zähne stumpf werden".

Aber man suchte auch positiv die Frage zu beantworten, wie denn Jahve dem einzelnen Frommen gegenüber verfahren werde, der sich inmitten einer Gesellschaft von Bösen befindet.

Es quälte der Gedanke, daß der Fromme mit dem Bösen von Jahve gleich behandelt werden sollte. Und der bevorstehende Untergang einer Stadt wurde die literarische Einkleidung für dieses Problem. Die Bedrohung Jerusalems mochte dazu angeregt haben. Gen. 18, 22ff. ist Sodom diese Stadt. Abraham handelt mit Jahve, dem „Richter der ganzen Erde", dessen Gerechtigkeit unmöglich den Gerechten samt dem Frevler umbringen könne. Jahve erklärt, daß, wenn sich nur zehn Gerechte fänden, er um ihretwillen die Stadt schonen werde. — Jer. 5, 1 läßt die Überlegung durchblicken, daß Jahve schon um Eines Gerechten willen bereit sein müßte, dem ganzen Jerusalem zu verzeihen.[2] — Ezechiel stellte in Aussicht, 9, 3, daß kein Gerechter bei der Zerstörung der Davidsstadt umkommen sollte. Aller-

[1] Vgl. noch Thr. 5, 7.

[2] Vgl. hierzu Ez. 22, 30: „Ich suchte unter ihnen einen, der eine Mauer zöge oder der vor mir für das Land in die Bresche träte, damit ich es nicht zu Grunde richte; aber ich fand keinen". Übrigens ein Gedanke, der den sonstigen Anschauungen des Propheten schlecht entspricht.

dings findet sich bei ihm daneben die Drohung 21, 8: „Ich will Fromme und Gottlose aus Jerusalem hinwegtilgen“.[1]

Das nämliche Problem wird im Buche Jonas behandelt, nur weit ausführlicher als vorher.[2] Der Verfasser bedient sich außer der obigen Einkleidung von der bedrohten Stadt noch einer andern, von einer Schiffsgesellschaft. Man darf von dieser Einkleidung wohl so viel sagen, daß sie für einen binnenländischen Autor nicht gerade die nächstliegende war. Weit natürlicher erscheint sie für ein Inselvolk, wie die Griechen. In der Tat ist sie bei diesen sehr häufig. Für unsern Zweck mögen zwei Beispiele genügen. Äschylos spricht in den „Sieben gegen Theben“ von der Solidarität einer Schiffsgesellschaft: „Wenn der Fromme mit gottlosem Schiffsvolk in Ein Fahrzeug steigt, kommt er mit ihnen um“. — Umgekehrt sagt Babrios in einer Fabel: „Wenn ein Gottloser in ein Schiff steigt, so müssen viele Unschuldige mit ihm sterben“.

Die gleiche Situation wie in jener Fabel liegt auch im Jonasbuch vor. Hier wird das Problem dadurch gehoben, daß der Sünder ausgeschieden wird. Darauf schont Gott die andern.

Bei seiner erneuten Behandlung in der uns schon bekannten Einkleidung von der bedrohten Stadt, hat der Verfasser sich die Sache dadurch erleichtert, daß er die Stadt Buße tun läßt. Jahve nimmt die Buße an, denn es jammert ihn der vielen „Menschen, die nicht zwischen rechts und links zu unterscheiden wissen und der vielen Tiere“. Jahve erbarmt sich also der unschuldigen Kinder und des Viehes.

---

[1] LXX, im vollen Bewußtsein dieses Widerspruches, änderte das „Fromme und Gottlose“ in „Ungerechten und Gottlosen“.

[2] Für diese Auffassung des Jonasbuches sei besonders verwiesen auf G. Schmidt in Stud. u. Krit. 1906, S. 180ff. Im ersten Abschnitt vermisse ich einen Hinweis auf Wellhausen, Kleine Propheten3 S. 222 „Jahve nimmt Rücksicht auf die Unschuldigen, die mit den Schuldigen umkommen würden“.

Ich erinnere hierzu erstens an Dt. 1, 39. Von dem bösen Geschlecht, das das h. Land nicht sehen soll, werden ausgenommen: die im zartesten Alter stehenden Kinder[1] und die Söhne, die noch nicht zwischen Gut und Böse zu unterscheiden wissen (mit Dathan und Abiram waren ihre großen und kleinen Kinder vernichtet); und ferner daran, daß bei der Steinigung Achans und überhaupt beim Vollzug des Bannes auch das Vieh getötet wurde.

Wie lebhaft unser Problem die Geister beschäftigte, beweisen aber auch zahlreiche, größtenteils eingeschobene Stellen, denen wir begegnen; z. B. Jos. 7, 25 hat die Achan-Perikope einen korrigierenden Zusatz erfahren, der nur die Steinigung des Schuldigen selbst ausspricht.

In Dt. 7, 10, einem wahrscheinlich eingeschobenen Verse, wird die Bestrafung der Söhne anstelle der Väter abgelehnt; „seinem Hasser wird er (Gott) an seiner eigenen Person vergelten"; ebenso urteilt Smend[2] S. 310, A. 1.

Hierzu sei noch Job 21, 19f. zitiert; dem, wie Budde sagt, Einwurf der Orthodoxie „Gott spart seinen (des Frevlers) Söhnen sein Unheil auf" stellt Hiob die Forderung entgegen: „Er vergelte ihm selbst, daß er es fühle! — Seine Augen sollen seine Strafe sehen, und er soll vom Grimm des Allmächtigen trinken".

Und in Neh. 13, 18 bietet wenigstens die griechische Übersetzung (BAL) einen Text, der das Leiden für die Sünden der Väter zu mildern sucht: sie ergänzt den hebräischen Wortlaut: „die Väter haben so gehandelt, daß Jahve über uns großes Unglück gebracht hat" durch „über sie und".

In Ex. 20, 5 endlich versteht das Targum das „meinen Hassern" so, daß die Nachkommen eines Gottverächters nur dann leiden müssen, wenn sie, wie ihr Ahnherr, auch Gott verachten.

[1] Vgl. auch Num. 14, 31.

Ezechiel aber, der gemeinhin als der Herold strengster individueller Vergeltung angesehn wird, hat die individualistische Scheidung zwischen Vater und Sohn auf die Spitze getrieben. In 18, 2ff. heißt es v. 2: „Was kommt euch bei, daß Ihr diesen Spottvers singt vom Lande Israel, der da lautet: Die Väter aßen saure Trauben und den Kindern werden die Zähne stumpf?", v. 3: „So wahr ich lebe, ist der Spruch des Herrn Jahve, niemand von Euch soll mehr diesen Spottvers in Israel singen!", v. 20: „Die Seele, die sich verfehlt, die soll sterben. Ein Sohn soll nicht die Schuld des Vaters mittragen, und ein Vater soll nicht die Schuld des Sohnes mittragen. Die Frömmigkeit des Frommen soll auf ihm ruhen und die Gottlosigkeit des Gottlosen soll auf ihm ruhen!" Und weiter 14, 12ff.: Männer von der Gerechtigkeit eines Noah, Daniel und Hiob, sie würden nicht imstande sein bei einem allgemeinen Gottesgericht weder Söhne noch Töchter zu retten; „nur sich selbst würden sie durch ihre Gerechtigkeit erretten".

Übrigens, wenn Wellhausen, Prolegomena[4] S. 312 von einem „krampfhaften Streben des späteren Judenthums" spricht „die sicherste aller geschichtlichen Erfahrungen zu leugnen, daß die Söhne büßen müssen für die Sünden der Väter", so trägt er m. E. einen fremden, modernen Gedanken in den Text des AT. ein. Gewiß ist es eine der sichersten Erfahrungen des Lebens, daß, wenn der Vater z. B. ein Verschwender oder Trinker ist, oder sexuellem Laster huldigt, die Söhne dafür büßen müssen. Hieran aber denkt das AT. gar nicht. Ihm besteht die „Missetat der Väter" in erster Linie in Gotteslästerung, dann in Blutschuld und Ehebruch (letzteres in dem beschränkten Sinne des AT.), vgl. oben S. 2. Bezüglich dieser Verfehlungen aber kann das Wellhausensche Urteil von der sichersten Erfahrung der Geschichte kaum zu Recht bestehen. Viel-

mehr denken wir in dieser Hinsicht genau so individualistisch, wie das Judentum.

Von der individualistisch gerichteten Zeit werden auch andere Solidaritätsverhältnisse bestritten. So heißt es Num. 16, 22 in einer Interpolation der Erzählung von der „Rotte Korah“: „Willst du, wenn Einer sündigt, gegen die ganze Gemeinde wüten?“ Und in Sam. β 24, 17, einem Verse, der von Verschiedenen als eingetragen angesehen wird, sagt David zu Jahve: „Ich habe ja gesündigt und mich verschuldet, das aber sind die Schafe[1] (er meint seine Untertanen) — was haben sie getan?“

Der Einzelne sollte von Gott ohne jede Rücksicht auf die Gemeinschaft, der er angehörte, der Sohn ohne Rücksicht auf den Vater und umgekehrt, beurteilt werden; d. h. der einzelne Fromme sollte seinen Lohn, der Böse seine Strafe empfangen. Lohn und Strafe aber erblickte man in den äußeren Lebenserfahrungen der Betreffenden. Hierin, in der Kongruenz der sittlichen Qualität jedes Einzelnen und seiner Schicksale sollte sich fortan die Gerechtigkeit Jahves und die Wahrheit seiner Religion dokumentieren. Diese letztere Erwartung war das novum gegen früher, wo man allerdings auch für den Frommen äußeren Lohn erhofft hatte und für den Bösen das Gegenteil, ohne doch an der göttlichen Gerechtigkeit zu verzweifeln für den Fall, daß jene Erwartung sich nicht bestätigte.[2]

[1] Dieser Ausdruck ruht auf dem Vergleich des Regenten mit dem Hirten und seines Volkes mit einer Heerde. Dieser Vergleich ist bei Jeremias und später häufig. Ein stringenter Schluß aus dieser Tatsache auf das Alter unsres Verses dürfte aber wohl kaum zulässig sein.

[2] Vgl. oben S. 19f. — Zahlreich sind die Stellen, welche den Gedanken individueller Vergeltung zum Ausdruck bringen, z. B. heißt es Reg. α 8, 32: „Daß du den Schuldigen verdammst, indem du sein Tun auf sein Haupt zurückfallen läßt, den Unschuldigen aber gerecht sprichst, indem du ihm gibst nach seiner Gerechtigkeit“, oder Esr. 8, 22: „Unsres Gottes Hand waltet über allen, die ihn suchen, zu ihrem Besten; aber

Leider traf es sich nicht immer so, wie das Dogma erwartete. Über Jer. 12, 1f. vgl. oben S. 26.

Ezechiel, weit entfernt, mit seiner Anschauung das Problem des individuellen Vergeltungsdogmas zu lösen, hat dasselbe eigentlich erst in voller Schärfe herausgestellt.

Und die Folgezeit, unter dem täglich neuen Eindruck, wie sehr das Dogma durch die Tatsachen Lügen gestraft wurde, hat sich an der Lösung seines Problemes schier zerarbeitet.

Das Buch Hiob ist das klassische Zeugnis für das Ringen mit dieser leidigen, den Glauben an Jahves Gerechtigkeit in Frage stellenden Erfahrung. Seine „Lösung" des Problemes ist bekannt. Für sich selbst, den leidenden Gerechten erwartet Hiob eine Rehabilitierung nach dem Tode: „Ich weiß es, es lebt Einer, der an meinem Grabe für meine Unschuld eintreten wird, Gott. Nach meinem Tode werde ich ihn schauen, ich werde ihn schauen, ich allein", vgl. 19, 25ff. Im Blick auf den glücklichen Frevler verweist er auf die Geduld und Langmut Gottes, 40, 10ff., die kein Beweis mangelnder Gerechtigkeit sei, während der engherzige, ungeduldige Mensch sofort über jeden Bösen Gericht halten möchte.

Eine weitere Behandlung unseres Problemes liegt vor in den sog. Theodicee-Psalmen, 37. 49 und 73.

Der 37. Psalm, von dem schon oben die Rede war, vgl. S. 11, erwartet ein zukünftiges Gericht, durch das die Übeltäter ausgerottet werden und die auf Jahve Hoffenden in den Besitz des Landes kommen, v. 9. Der Dichter des

---

sein mächtiger Zorn wendet sich gegen alle, die von ihm abfallen". Wiederholt sind solche Gedanken auch in die älteren Schriften eingearbeitet; wie z. B. Jes. 3, 10: „Heil dem Frommen, denn es wird ihm wohlgehen; die Früchte seiner Taten wird er genießen. Wehe dem Gottlosen, es wird ihm schlecht ergehen; was seine Hände verübt haben, wird ihm widerfahren". Vgl. noch Zeph. 2, 3. Jes. 55, 7.

49. Psalmes spricht v. 16 den Gedanken aus: „Gott wird meine Seele aus der Gewalt der Unterwelt erlösen; denn er wird mich aufnehmen“. Und im 73. ist der Gipfel individueller Frömmigkeit erreicht. Hier auf Erden tröstet der Besitz der Gottesgemeinschaft: „Wenn ich nur dich habe, so frage ich nicht nach Himmel und Erde. Wenn mir gleich Leib und Seele verschmachtet, so bist du doch, Gott, allezeit meines Herzens Trost und mein Teil“. Und „darnach nimmst du mich in Herrlichkeit auf“, v. 24. 25.

Sämtliche Lösungsversuche richten ihr Augenmerk auf die Zukunft. Ein Gericht, das die messianische Zeit heraufführt, und jedem genau nach seiner sittlichen Beschaffenheit vergilt, erwartet der Dichter des 37. Psalmes ebenso, wie schon Ezechiel, welcher 18, 26—28 erklärt: „Wenn ein Frommer von seiner Frömmigkeit abläßt und Frevel verübt, so muß er deswegen sterben; wegen seines Frevels, den er verübt, muß er sterben, v. 27 aber wenn ein Gottloser von seiner Gottlosigkeit, die er begangen hat, abläßt und Recht und Gerechtigkeit übt, so wird er sein Leben erhalten; v. 28, denn er bekehrte sich von allen seinen Abtrünnigkeiten, die er begangen hatte; darum wird er am Leben bleiben und nicht sterben“. Von der sittlichen Beschaffenheit des Menschen also im Augenblick des eintretenden Gerichtes hängt sein Schicksal ab. — Von einer jenseitigen Zukunft spricht Hiob, wie auch die Verfasser der Psalmen 49 und 73. Nur der letztere weiß, daß die Frömmigkeit schon für die Gegenwart ihren Lohn in sich selbst trägt, den nämlich, des unverlierbaren Gutes der Gottesgemeinschaft; und diese Erkenntnis ist eine der edelsten Früchte des Individualismus.

Seinen Einfluß spüren wir aber auch sonst überall in der exilischen und nachexilischen Literatur des AT.

Im Psalter kommt eine gewaltige individuelle Frömmig-

keit zum Wort; denn das Ich so vieler Psalmen ist natürlich von dem Dichter zu verstehen, dessen religiöse Erfahrungen und Stimmungen wegen ihres typischen Charakters von der Gemeinde nachempfunden werden können.

Der Verfasser von Jes. 40—55, der sonst keine individualistischen Neigungen hat, dem die Völker sind wie ein Tropfen am Eimer, und dem der Mensch einem schnell verwelkenden Grashalm gleicht, redet doch davon, daß jeder Einzelne von Jahves Söhnen und Töchtern gerettet werden soll, vgl. 43, 6ff.: „Ich will zum Norden sagen: gib her! und zum Süden: halte nicht zurück! Bringe her meine Söhne aus der Ferne und meine Töchter vom Ende der Erde: Jeden, der sich nach meinem Namen nennt, und den ich zu meiner Ehre geschaffen habe“.[1]

Eine noch weit eigentümlichere Mischung von Solidarität und Individualismus zeigt das Gebet Neh. 1, 5ff., worauf Bertholet (Kommentar) aufmerksam gemacht hat.

Die Wertschätzung der Person steigt in dieser Zeit noch mehr. „Wir haben unsere jüdischen Brüder, die an die Heiden verkauft waren, losgekauft, so oft es uns möglich war“, sagt Nehemias 5, 8. Und das Gesetz, Lev. 25, 39f. will nichts mehr von israelitischen Sklaven wissen: „Wenn dein Bruder neben dir verarmt und sich dir verkauft, so sollst du ihn nicht Sklavendienste tun lassen. Gleich einem Lohnarbeiter, einem Beisassen soll er bei dir sein“.

Demgemäß ist auch die Geistigkeit der Religiosität eine weit größere, als früher. Selbst in einem Buche von so speziell priesterlichem Interesse, wie die Chronik, lesen wir Stellen, wie α 28, 9: „Jahve erforscht alle Herzen und kennt all ihr Dichten und Trachten. Wirst du ihn suchen, so wird er sich von dir finden lassen; wirst du abtrünnig von ihm, so wird er dich für immer verwerfen“. Oder 29, 17:

[1] Vgl. hierzu noch das späte Stück Jes. 27, 12.

„Ich weiß, mein Gott, daß du das Herz prüfst und an Aufrichtigkeit Wohlgefallen hast". Oder β 16, 9: „Die Augen Jahves schweifen über die ganze Erde hin, damit er sich stark erweise in der Unterstützung derer, deren Herz ihm gegenüber ungeteilt ist".

Es liegt im Wesen des Individualismus, daß er über das israelitische, bezw. jüdische Individuum hinwegschreitend schließlich den Menschen an sich Gott gegenüberstellt.

Auch diesen Schritt hat der atliche Individualismus getan, wie z. B. im Buche Hiob und im Jonasbuche, worüber schon oben die Rede war; des weiteren überhaupt in der sog. Chokmaliteratur, also noch in den Proverbien und im „Prediger Salomo". Der Verfasser des letzteren mag die Theorie nicht umstoßen, daß es den Gottesfürchtigen wohlgehe, aber dem Frevler nicht wohlgehe, 8, 12f. Allein die Stützen dieses Glaubens, eine Hoffnung auf ein Leben nach dem Tode oder wenigstens eine messianische Zeit lehnt er ab. So bleibt die individuelle Vergeltung für ihn eine frostige Theorie, während sich zugleich sein Individualismus zum Egoismus und Pessimismus entwickelt.

Es ist damit der tiefste Stand dieses reinen Individualismus erreicht. Man darf aber jenes Buch nicht zur Grundlage eines Urteils über denselben machen. Er hat vielmehr auf dem Gebiete der religiösen Schriftstellerei, wie der Rechtspflege unvergängliche Früchte gezeitigt. Zur ersteren sei hier noch ein Wort von ntlicher Höhe des religiös-sittlichen Lebens Mich. 6, 8 erwähnt: „Es ist dir gesagt, Mensch, was frommt, und was Jahve von dir fordert: außer Rechttun sich der Liebe befleißigen und demütig zu wandeln vor deinem Gott". Und mit Recht weist Wellhausen in Mommsens Fragen zum ältesten Strafrecht der Kulturvölker darauf hin, daß der Satz: „Wer Menschenblut vergießt, deß Blut soll durch Menschen vergossen werden,

denn nach seinem Bilde hat Gott den Menschen gemacht“, weit über alle Grenzen des Gemeinde- und Volksrechtes hinausragt. Hier ist, wie im Recht der modernen Kulturvölker, der Mensch als solcher Rechtssubjekt geworden.

Dieser Individualismus mußte zuletzt die Schranken, welche die Prärogative der jüdischen Gemeinde ausmachen, prinzipiell niederreißen. Denn die Gemeinde der Frommen ruht ja auf der religiös-sittlichen Qualität ihrer Mitglieder, nicht auf deren Abstammung von Abraham. Nach dieser Richtung die letzte Konsequenz zu ziehen, ist ihm aber nicht gelungen. Das hat die partikularistische Tendenz des Gesetzes und der unter seinem Einfluß stehenden Prophetie verhindert.

Indes, dieser Individualismus hätte zuletzt auch die Schranke des auf Gemeinde-Frömmigkeit gerichteten Gesetzes vernichten müssen. Allein auch hier war das Gegengewicht wenigstens stark genug, solches zu verhindern. Der auf die Begründung und Erhaltung des Gemeinwesens gerichtete Ritualismus unterdrückte das Aufstreben einer frei sich betätigenden, persönlichen Frömmigkeit. Er konnte dieselbe wohl als Mittel zum Zweck, das Leben der Gemeinde anzuregen, aber nimmermehr als Selbstzweck gelten lassen.

Darum hat an dem jüdischen Gemeindevorurteil und der Gesetzes-Frömmigkeit der religiöse Individualismus des AT. Halt gemacht. Eine communio sanctorum aus allen Völkern und Zungen, in welcher jede einzelne Seele einen unendlichen Wert beansprucht, zu erbauen, ist ihm, trotz mancher Anläufe dazu, nicht gelungen. Die Hindernisse waren zu groß.

Wie groß sie waren, das mag man daraus erkennen, daß noch der Heiland im Matthäus-Evangelium sich nur gesandt weiß zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel; und ferner daraus, daß derselbe Heiland erklärt, er sei nicht gekommen Gesetz und Propheten aufzulösen.

